

Ciudad ideal y óptimo gobierno en la Castilla del cuatrocientos: la influencia del modelo clásico griego en Alonso de Madrigal

*José Luis Barrios Sotos*¹

La Grecia clásica ha sido contemplada desde hace bastantes siglos como la cuna de Europa en lo que se refiere a muchas de las características de su cultura y de su civilización. Esto ocurre, por supuesto, en la actualidad, pero también ha sido algo característico del pasado europeo. En el período medieval se viviría con gran intensidad la influencia del pensamiento político clásico griego, al menos a nivel teórico, puesto que en la práctica las aplicaciones directas de éste fueron, como veremos, limitadas. La Edad Media, y no el Renacimiento, como muchas veces se ha creído, vivió las primeras influencias detectables de unas formas de pensar que, en gran parte, y desde luego en lo que se refiere al pensamiento político, habían sido prácticamente abandonadas desde la época republicana romana. El establecimiento del Imperio, su consolidación y su posterior evolución a lo largo de los últimos momentos de historia de Roma, entraron claramente en contradicción con muchos de los principios de participación política señalados por ciertos pensadores clásicos griegos y por la existencia de las ciudades estado previas a la conquista romana. Sólo ciertos aspectos parece que sobrevivieron entre los resquicios que dejaba el derecho romano clásico, eso sí, reinterpretado por la labor compilatoria y racionalizadora del equipo del emperador bizantino Justiniano, que dió como resultado el *Corpus Iuris Civilis*. Pero la recepción de algunas de las obras de antiguos autores griegos, pasadas por su versión árabe, y luego traducidas al latín, se produjo especialmente desde el siglo XIII en Occidente, y de forma, por tanto, indirecta. Aún así anuncia el comienzo de una tradición. A partir de entonces, al mismo tiempo que las universidades surgen y se convierten en el receptáculo donde se generan ideas y teorías acerca del derecho romano o el derecho canónico (aparte de otras numerosas disciplinas), y muchas veces en relación con los estudios jurídicos, se trata también en ellas de *política* y de la

1 Universidad de Alcalá de Henares.

forma de organización de la *república* (entendida como equivalente al estado). Por supuesto, autores latinos como Cicerón, constantemente citados por los teóricos medievales, tuvieron también su peso, pero las referencias de dichos teóricos a pensadores como Platón o Aristóteles son en realidad la *base* sobre la que gira la elaboración política teórica del momento. Finalmente, y ya durante el siglo XV, especialmente durante su segunda mitad, fueron conocidas muchas de las obras clásicas griegas en su idioma original. Pero para entonces la influencia de la elaboración política teórica griega ya tenía una larga vida, y no fue especialmente mayor a partir de ese momento. Es evidente, por tanto, que el mundo árabe, al actuar de intermediario, e incluso de *intérprete*, jugó un papel fundamental.

A la institución universitaria pertenecía, por ejemplo, Alonso de Madrigal, más conocido en España como *El Tostado*, y allí se formó también Rodrigo Sánchez de Arévalo, como todo buen *letrado* castellano que se preciara de serlo, así como otros pensadores y políticos como Alonso de Cartagena², por ejemplo, aunque aquí nos interesa especialmente el primero.

Lo cierto es que la política como ciencia, y el establecimiento de una sociedad y formas de gobierno más o menos ideales, dieron sus primeros pasos, al menos desde el punto de vista teórico, y en época griega clásica, en las ciudades estado. Casi parece ya superfluo repetir que el término *política* procede del de *polis*, puesto que en la época griega clásica la ciudad o *polis* constituía el modelo ideal de estado, en el cual podían aplicarse de forma más cómoda y efectiva todos los preceptos establecidos alrededor de la buena administración y del buen gobierno. Estos preceptos se encontraban en evolución, al menos en algunas ciudades estado, y especialmente en Atenas. La participación «popular», o de la generalidad de los habitantes libres, había ido en aumento a lo largo del siglo VI a. C., hasta cristalizar, por ejemplo, en la constitución adoptada por Clístenes en la ciudad ática a fines de dicha centuria, la cual aseguraba a la población un mayor papel en la administración y el gobierno. Por otra parte, el «ideal político» de Pericles, como lo definía el historiador de la teoría política George H. Sabine³, se basaba fundamentalmente en la idea de participación. Era esta participación, en realidad, lo que confería la categoría de ciudadano. Y esta idea estará presente en algunas de las teorías políticas posteriores, y, por supuesto, en las elaboradas a lo largo de la Edad Media.

Es Tucídides, el historiador griego fundamental para conocer el desarrollo de los acontecimientos en época de Pericles, quien nos informa de los con-

2 Sobre Alonso de Cartagena, puede consultarse la muy completa biografía y estudio publicados recientemente por L. FERNÁNDEZ GALLARDO, *Alonso de CARTAGENA. Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002.

3 G. H. SABINE, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, pp. 21-26.

ceptos políticos fundamentales que aquél desarrolló a través de su versión del «Discurso fúnebre» u «Oración fúnebre» realizada por el estadista griego en el primer año de la guerra contra Esparta, la conocida como «Guerra del Peloponeso». El ideal de participación en la vida pública es, para él, básico, llegando a afirmar que «nuestros ciudadanos sienten el mismo interés por sus asuntos propios y por la política, e incluso aquéllos que atienden exclusivamente a sus negocios disponen de suficiente información acerca de los asuntos de estado. Y es que somos el único país que considera al que no participa en la vida común, no un ocioso, sino un inútil». No se puede pedir una mayor claridad en este sentido. Para Pericles sólo la participación, mayor o menor, en la vida política da valor a la existencia individual dentro de la comunidad humana. No olvidemos, no obstante, que estamos hablando de ciudades estado, dentro de las cuales la participación directa era menos complicada que en organismos políticos de mayor entidad. Pero Pericles continúa: «Nosotros, personalmente, decidimos o discutimos con sumo cuidado los asuntos de estado...»⁴, haciendo así una clara referencia al papel activo que el ciudadano ha de tener en la vida pública. Lo que da consistencia al sistema democrático de la ciudad estado, es, pues, dicha participación, sin exclusiones debidas al origen social o la pobreza, y en la cual el diálogo y el análisis racional han de tener una suficiente cabida⁵. Se ha criticado que estas ideas surgieran en un ambiente marcado por la existencia del esclavismo, como es de sobra conocido, por muy humanamente que se tratara en la época al esclavo. También se ha dicho que, si las ideas democráticas establecían la participación del mayor número posible de ciudadanos, esta categoría empezó de hecho a restringirse a partir de leyes que concedían esta condición sólo a los hijos de padre y madre atenienses. Siendo todo esto cierto, también es verdad que «el sistema de Pericles dio poder, no a unos pocos privilegiados, sino a una gran parte de la población. En particular, mejoró al sector que hasta entonces había estado socialmente sumergido y excluido de los cargos públicos»⁶. Y también podemos señalar que consolidó ciertas ideas que tendrán su resonancia en el futuro, incluso entre aquellos que pretendieron limitar o criticaron la democracia de las ciudades estado como forma de gobierno⁷.

4 TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, lib. II, 40; ed. de José Alsina, Guadarrama, 1976, p. 73.

5 G. H. SABINE, op. cit., pp. 21-26.

6 C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*. Alianza, Madrid, 1979, p. 78.

7 Incluso el sistema tan ardorosamente defendido por Pericles tuvo su incidencia entre los esclavos. Platón, escandalizado, llega a afirmar, por boca de Sócrates, que «el abuso más intolerable que la libertad introduce en la democracia... es que los esclavos de ambos sexos no son menos libres que los que los han comprado...», en *La República o el Estado*, lib. VIII, XIV; ed. de Patricio de Azcárate en la Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 2003, p. 364. La afirmación es claramente exagerada, pero significativa del modo de vida de los esclavos atenienses.

A partir de las ideas profundamente democráticas, incluso casi desde un punto de vista moderno, de políticos como Pericles, y a pesar de la lacra que suponía un sistema basado en el esclavismo como forma de producción, se establecieron las bases que definían un sistema político, y también las críticas a las que este sistema político fue sometido. Porque si Pericles creía profundamente en el poder del pueblo que expresaba el concepto *democracia*, Platón y Aristóteles parten de su superación. Asustados por la influencia que podía tener la masa o «multitud», se dedican en realidad a poner límites a su influencia. Platón establece una sociedad estatalizada pero fuertemente rígida, donde el pueblo, entendido como la suma de las clases sociales inferiores, se vea sometido al poder de los más sabios o buenos filósofos. Siente una alergia especial por el régimen democrático de la Grecia clásica, y lo define a través de un catálogo de defectos. Muchos de ellos paracen de entrada inadecuados, puesto que presuponen una falta de respeto a la ley que en ningún momento afirmaron sus máximos defensores, como Pericles⁸. Así, para Platón, la democracia se caracterizaría por una libertad llevada hasta el exceso, el sometimiento de los gobernantes a los deseos de los gobernados, el ensalzamiento de una igualdad que confunde magistrados y ciudadanos, la penetración de la anarquía en las familias, que los metecos o esclavos se igualen a los ciudadanos y los extranjeros aspiren a los máximos derechos, que los maestros sean burlados por sus discípulos, etc⁹. El sistema de *La República* de Platón supone la unión de gobierno y filosofía, bien se establezca a través de uno o de muchos. Es decir, se trata de una monarquía o una aristocracia, pero en este sistema no cabe la participación ciudadana, sino que cada uno de los elementos que componen el sistema social y político debe permanecer necesariamente en su papel: dirigente o subordinado. De todas formas, el esquema de Platón era exageradamente ideal como para llevarse a cabo, e incluso fue corregido por él posteriormente en sus obras *El Político* y *Las Leyes*. En estas obras aborda el problema de forma más realista, y llega a la conclusión de que lo mejor es el establecimiento de una especie de forma mixta de gobierno, entre la oligarquía y la democracia, dando de hecho una parte muy limitada en las instituciones a las clases menos favorecidas, y un mayor relieve a las acomodadas¹⁰.

A través de análisis políticos más históricos y certeros, Aristóteles insiste en su idea de *politeia* (o república, como tradujeron los tratadistas medieva-

8 Éste llega a afirmar todo lo contrario en su *Discurso fúnebre*: «y mientras vivimos nuestra vida privada sin ser molestados por nadie, nos guardamos muy mucho, por el respeto que nos merecen, de transgredir las disposiciones del estado, obedientes en todo momento a las autoridades y las leyes», TUCÍDIDES, op. cit., lib. II, 37; ed. de José Alsina..., p. 71.

9 PLATÓN, *La República o el Estado*, lib. VIII, XIV; ed. de Patricio de Azcárate..., p. 363.

10 G. H. SABINE, op. cit., pp. 67-71.

les), estableciendo como lo mejor una especie de mezcla entre un régimen aristocrático (o de los mejores) y otro democrático o popular. Se salvaba así la necesidad para él de conjugar una participación popular más o menos limitada con el gobierno de los más sabios. Es evidente que, aún admitiendo Aristóteles la realidad de la democracia, si ésta es entendida en su sentido más estricto e igualitario (cercano, pues, a los planteamientos que vimos que tenía Pericles) se traspasaría la soberanía de la ley a cambio de la de la *multitud*. Aristóteles afirma que «en las democracias en las que la ley gobierna, no hay demagogos, sino que corre a cargo de los ciudadanos más respetados la dirección de los negocios. Los demagogos sólo aparecen allí donde la ley ha perdido la soberanía [...] Tan pronto como el pueblo es monarca, pretende obrar como tal, porque sacude el yugo de la ley y se hace déspota, y desde entonces los aduladores del pueblo tienen un gran partido [...] Por otra parte, todos los que creen tener motivo para quejarse de los magistrados apelan al juicio exclusivo del pueblo [...] y todos los poderes legales quedan destruidos»¹¹.

A pesar de todo, Aristóteles define su *politeia* o república como un sistema que «debe poder sostenerse por sus propios principios [...] no entendiendo que deba hacerlo rechazando de su seno la mayor parte de los que quieren participar del poder [...] sino consiguiendo el acuerdo unánime de todos los ciudadanos, ninguno de los cuales querrá mudar de gobierno»¹². De hecho, el autor de *La Política* fue la causa, como veremos, de la transmisión de la idea de ciudadano como persona calificada esencialmente por la participación política, y su pensamiento está también en la raíz de la consideración del Estado como algo procedente de la naturaleza. Ambas cosas influirían decisivamente en los tratadistas bajomedievales y posteriores, y estarían incluso en la base de ciertas ideas políticas actuales acerca de la democracia y la necesidad de la participación ciudadana.

Fueron estas proposiciones, especialmente las aristotélicas, las que más influyeron en época medieval. Lo que muchos buscaron en la Edad Media fue precisamente ese régimen «templado», como algunos decían, en el que el *pueblo* estuviera en paz y bien administrado y, por tanto, no discutiera el orden establecido. Pero la consecuencia era que alguna participación habría que darle.

En realidad, uno de los primeros teóricos políticos en influir en el pensamiento medieval fue San Agustín que, desde luego, no tuvo muy en cuenta los planteamientos aristotélicos, aunque sí algunos platónicos. En él, la ciudad estado ya no es el modelo ideal. Lo es la *comunidad cristiana*. Ésta ha de

11 ARISTÓTELES, *La Política*, lib. VI, IV; ed. de Patricio de Azcárate para Espasa-Calpe, Madrid, 1974, p. 167.

12 *Ibíd.*, lib. VI, cap. VII; ed. de Patricio de Azcárate..., p. 174.

regirse por los principios derivados de la ley evangélica, como directamente emanados de Dios. Agustín de Hipona es la antítesis del pensamiento aristotélico. Sus concepciones, estrechamente relacionadas con el fenómeno de la *creación* cristiana, se mueven en torno a una noción de naturaleza que supone un «estado original e incontaminado que una cosa posee debido a su creación divina». Cualquier mal o vicio iría, por tanto, en contra de la propia naturaleza¹³. Sólo la *Gracia* procedente de Cristo puede restaurar la auténtica naturaleza humana¹⁴. De esta idea derivan una serie de concepciones políticas y sobre el derecho que poco tienen que ver con modelos basados en una observación racional. Todo procedería de la revelación divina y la Escritura, las cuales sería las auténticas fuentes acerca de lo bueno y la verdadera naturaleza humana. Estas ideas las reflejarían, por ejemplo, autores como Graciano o Pedro Lombardo, para los cuales «la creación del hombre era un acto divino y no tenía nada que ver con la naturaleza misma [...]. Tanto el derecho natural como el eclesiástico eran emanaciones de la voluntad divina...»¹⁵. En consecuencia, sólo las fuentes en directa relación con la divinidad serían válidas para el establecimiento del sistema político y social. Y los intérpretes de aquéllas se convierten en piezas fundamentales, sobre todo la jerarquía eclesiástica y el papa, que van a intentar convertirse en los únicos «suministradores» de autoridad, especialmente el segundo.

Así pues, el agustinismo político insiste en que es Dios el que establece la autoridad y confiere el poder. Y esta idea va a transmitirse a lo largo de la Edad Media, y va a incidir en las elaboraciones políticas que van a construir el modelo de monarquía absoluta a partir de mediados del siglo XV especialmente. Pero el *rescate* del pensamiento político griego, y sobre todo del aristotélico, va a transformar la situación de la teoría política tras Agustín de Hipona.

En primer lugar, volvemos a encontrarnos con el modelo de ciudad estado. Ya para el siglo XIII hay que contar con otras realidades superiores a la ciudad, organismo que tiene por entonces una pujanza considerable, pero que en una gran parte de Europa, con la excepción de Italia y Renania, tiene que convivir con entidades políticas más amplias como son los reinos. Esta doble dirección de los tratados políticos sume a algunos de ellos en ciertas contradicciones. Tomás de Aquino o Marsilio de Padua, por ejemplo, tratan de compatibilizar la existencia de ambos ámbitos territoriales, pero al final, impresionados por las construcciones teóricas de los griegos clásicos, se basan

13 W. ULLMAN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 242.

14 *Ibíd.*, p. 242.

15 *Ibíd.*, pp. 241-242.

fundamentalmente en sus ideas, y dan una importancia decisiva a los conceptos referidos a la ciudad.

Tomás de Aquino (1225-1274) habla de *civitas* o *civis* —ciudad o ciudadano— equiparando claramente a la primera con el *corpus politicum et morale* que forma el Estado o comunidad política humana¹⁶. En sus escritos, el término *civitas* y sus derivados pierden, pues, la estrecha relación que habían tenido con el fenómeno urbano para pasar a tenerla con realidades mucho más generales. Por tanto, Tomás realiza en buena parte una «traslación» de ideas aristotélicas en el ámbito de la teoría política. Marsilio de Padua (1275/80-1342), más estrictamente aristotélico, se preocupa de relacionar ciudad y reino al afirmar que «reino, en una de sus significaciones, importa pluralidad de ciudades o provincias comprendidas bajo un régimen; según esta acepción, no difiere reino de ciudad en la especie de la política, sino más bien en la cantidad»¹⁷. Esta forma de solucionar la cuestión está destinada, en realidad, y tal como hace Tomás de Aquino, a poder aplicar tranquilamente la terminología aristotélica a sus concepciones políticas, hablando indistintamente, por tanto, de ciudad o reino, como más tarde hará el tratadista castellano Rodrigo Sánchez de Arévalo.

Para los casos que nos preocupan ahora especialmente, Alonso de Madrigal o Rodrigo Sánchez de Arévalo, hay que decir que en el primero no se halla contradicción alguna, porque el *De Optima Politia* se centra únicamente en la identificación de ciudad y estado, ya un tanto anacrónica para la época de su redacción, hacia 1436, pero que le servía, aún así, para un somero análisis de las formas de gobierno, análisis fuertemente enraizado en el aristotelismo predominante de la universidad castellana del momento. Rodrigo Sánchez de Arévalo habla casi indistintamente de ciudad, república o reino en la *Suma de la Política*, de hacia 1454.

En segundo lugar, volvemos a encontrarnos con el *pueblo*, esa entidad difusa y difícil de definir entonces y ahora, pero a la que parecía que era necesario tener en cuenta de alguna manera. Si, como decía Aristóteles, la comunidad política procede de la *naturaleza*, y es un hecho consustancial a la misma existencia *natural* del ser humano, ¿qué cabida podía tener Dios en todo esto? El hombre es un ser «naturalmente sociable»¹⁸. Como ya demostró Walter Ullman, un punto esencial de la teoría aristotélica es el hecho de que la capacidad del ser humano para pensar y razonar está determinada, pues, por la naturaleza. Por tanto, la principal fuente del derecho dentro del Estado

16 W. ULLMAN, op. cit., pp. 252-255.

17 MARSILIO DE PADUA, *El Defensor de la Paz*, parte 1, cap II, 2; ed. de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989, p. 10.

18 ARISTÓTELES, op. cit., lib. 1, cap. I; ed. de Patricio de Azcárate, p. 23.

se encuentra en el propio pueblo o en la multitud, como afirma Aristóteles¹⁹. Pero él mismo es bastante reticente a conceder a la multitud entera la capacidad creadora del derecho o la ley, sin alguna limitación, como corresponde al modelo de su *politeia* o *república*.

A partir de aquí se empieza a elaborar la idea de que no es Dios, sino la razón humana, la encargada de establecer cuáles pueden ser las mejores formas de gobierno para una comunidad en concreto, para una *civitas* entendida, eso sí, en sentido amplio. Ya Tomás de Aquino insiste en las características naturales del estado y la ciudad. Para él, el hombre puede ser entendido desde dos puntos de vista: el natural y el sobrenatural (punto teórico fundamental para la *sociedad creyente* en la que vivía). Como cristiano, formaba parte del *Corpus mysticum* que era la Iglesia, y, en consecuencia, dirigía su comportamiento de acuerdo a leyes sobrenaturales. Pero como parte de la *naturaleza*, el ser humano ha de regirse según los principios de aquélla a través del uso de sus capacidades racionales. La razón natural funcionaría de forma autónoma frente a la *Gracia*. Es así como la sociedad humana y el Estado existían, debido a la eficacia de los preceptos de la naturaleza en el hombre²⁰.

Pero es Marsilio de Padua a principios del XIV quien insiste en lo inapropiado de que la Iglesia se establezca como la intérprete del pensamiento divino en materia política y, por tanto, en lo inadecuado de las opciones teocráticas de gobierno frente a la necesidad de una *civitas* gobernada mediante preceptos racionales. Marsilio afirma que cualquier especulación que parta de una base diferente a la natural es una intrusión del elemento metafísico. La ley sería en realidad un precepto coactivo derivado de la voluntad humana, y, por tanto, debe proceder del elemento humano, de la comunidad de ciudadanos. Su fin es de este mundo, y no del otro²¹. Es aconsejable, por otra parte, que en la ley estén todos, o el mayor número posible de preceptos, a fin de evitar aplicaciones subjetivas por parte de algunos jueces o individuos²². Marsilio se siente especialmente preocupado por quién ha de ser el responsable de la ley, la *causa eficiente*, como él dice, de aquélla. Y llegado a ese punto, no tiene empacho en considerar que es la totalidad de los ciudadanos, o la parte

19 W. ULLMAN, op. cit., pp. 236-237.

20 *Ibíd.*, pp. 246-255.

21 *Ibíd.*, pp. 265-266.

22 MARSILIO DE PADUA, op. cit., parte 1, cap. XI; ed. de Luis Martínez Gómez..., pp. 44-53.

prevalente o preponderante de ella, por elección y voluntad expresada en la asamblea general²³.

La ley, por tanto, tiene para Marsilio de Padua un carácter esencialmente civil, y su origen no procede en ningún caso de preceptos divinos o trascendentes, sino que se produce en la comunidad o las distintas comunidades humanas. Dicha condición excluye evidentemente el papel que pudiera arrogarse cualquier institución o particular acerca de lo mismo, mientras no proceda de la comunidad con su aprobación explícita, pues para Marsilio esto último, la necesidad de que la multitud de ciudadanos exprese su asentimiento a una ley determinada, es una cuestión básica.

Con estos antecedentes, podemos entender aún mejor ciertas afirmaciones de Alonso de Madrigal (ca 1410-1455). Recogiendo algunas ideas presentes en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, pero recurriendo de forma directa a Aristóteles, Alonso de Madrigal afirma que no «se debe imponer la mejor ley», puesto que «como [el legislador] debe elegir un régimen político conveniente para un pueblo concreto, aunque no es bueno de por sí, así debe

23 *Ibíd.*, parte 2, cap. XII, 3; ed. de Luis Martínez Gómez..., p. 54. Sobre el concepto de *parte preponderante* o *prevalente*, *pars valentior* en latín, A. BLACK afirma que Marsilio la define tanto por la calidad como por la cantidad, y que, por tanto, podría tratarse de una minoría, lo cual concordaría con una concepción bastante restringida de la ciudadanía: *El pensamiento político en Europa: 1250 - 1450*, Cambridge University Press, 1996, pp. 194. Sin embargo, Marsilio de Padua, al referirse a la parte preponderante, habla de *multitud* en el *Defensor de la Paz* o *Defensor Pacis*, parte 2, cap. XII, 5. Más tarde descalifica que la ley fuera dada por uno o unos pocos sobre la universalidad de los ciudadanos, pues así la mayor parte la soportarían pesadamente, protestarían frente a ella, y no la guardarían, como expresa en *ibid.*, parte 2, cap. XII, 6. Vuelve a hablar de *multitud prevalente* en parte 2, cap. XIII, 2 y 3. Posteriormente, en parte 2, cap. XIV, 8, al mencionar el poder del gobernante, afirma que ha de ser mayor que el de un particular o el de muchos juntos, según dice Aristóteles, pero estos muchos son sólo una *cierta multitud*, no la parte preponderante de los ciudadanos, a la que parece considerar más numerosa todavía, cercana, más bien, al actual concepto de *mayoría*, a mi modesto entender. En todo caso, las continuas referencias de Marsilio a la multitud de ciudadanos como elemento agente de la ley, muy superiores en número a las de la *parte preponderante*, no parecen referirse a la actuación de una minoría. Por otra parte, si Marsilio restringe el derecho de ciudadanía, excluyendo a niños, esclavos, forasteros y mujeres, no hace sino seguir la costumbre de la época en lo que respecta al concepto de *ciudadano* o *vecino*, como se decía en las áreas leonesas y castellanas de la Península Ibérica. Incluso el concepto de *vecino* llegó a restringir aún más su aplicación a aquellas personas con familia y propiedades estables en la villa. Desde luego, la *ciudadanía* no correspondía con lo que actualmente entendemos como tal, y no tendría en cuenta los derechos de sectores enteros de la población. De hecho, esto ha pasado en Europa Occidental hasta hace poco. Habría que recordar, por ejemplo, cuán tarde se instauró el sufragio universal, en los siglos XIX (especialmente a mediados o finales) y XX, y cuándo pudieron ejercer las mujeres su derecho al voto, más bien en la segunda de ambas centurias. A pesar de las objeciones de A. Black, Marsilio no tiene mucho que envidiar, por lo menos en la etapa de su *Defensor Pacis*, a los teóricos liberales o de la Ilustración, en cuanto a participación política se refiere.

elegir leyes convenientes para dicho pueblo»²⁴. Por tanto, «el legislador, al promulgar las leyes, tiene que considerar, no el dar la mejor ley simplemente [es decir, mejor en absoluto], sino la mejor conforme a la forma de gobierno concreta». De hecho, Alonso de Madrigal afirma que no se puede encontrar, en ninguna época ni país, una ley perfecta, pero no por error, sino por una acción consciente del legislador. Y no son estas leyes malas, sino más bien convenientes²⁵. Es evidente que *El Tostado* utiliza a Aristóteles, que en su *Política* afirma claramente que es necesario averiguar «que constitución [en el sentido de forma de gobierno] conviene adoptar según los diversos pueblos, a los más de los cuales no podrá, probablemente, darse una constitución perfecta [...] No basta imaginar un gobierno perfecto; se necesita, sobre todo, un gobierno practicable, que pueda aplicarse fácilmente a otros estados...»²⁶.

De aquí, y teniendo en mente las ideas de Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, se pasa a la crítica a determinados sistemas de gobierno que podríamos calificar como teocráticos, en concreto los basados en la ley evangélica como norma. Para Alonso de Madrigal, «aunque la ley evangélica es óptima y *absolutamente* buena, si se trata de imponerla a alguna forma de gobierno es pésima. Necio sería aquel legislador que ordenase que la ley evangélica fuese observada en su totalidad bajo castigo en su régimen político»²⁷. Si se pretendiera aplicar la ley mejor, la que apartara del mal e incitara a la virtud y la perfección, y puesto que las normas mejor enfocadas a ello son las que rigen la vida de los monjes y frailes, con sus votos de obediencia, castidad y pobreza, se seguiría entonces que «quien quisiera informar a algún régimen político con las mejores leyes, les debería imponer las leyes de los monjes. Pero ¿qué cosa más estúpida puede pensarse de una política semejante?»²⁸.

24 «Non debet legislator ponere optimam legem [...] Ergo, nec debet eligere politiam convenientem huic populo, etiam si illa non sit bona secundum se, ita debet eligere leges convenientes illi populo et politia quae non sunt bonae secundum se, id est, totaliter» (ALONSO DE MADRIGAL, *De Optima Politia*, 125. ed. y trad. de Nuria Belloso Martín con en título *El Gobierno Ideal*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 96).

25 «Debet ergo legislator considerare in dando leyes quod non det optimam legem simpliciter, sed optimam illi politiae», etc. (ALONSO DE MADRIGAL, op. cit., 127; ed. y trad. de Nuria Belloso Martín..., pp. 96-97).

26 ARISTÓTELES, *La Política*, lib. VI, cap. I; ed. y trad. de Patricio de Azcárate..., pp. 158-159.

27 «Licet ergo lex evangelica in se optima sit et sola simpliciter bona, si tamen imponatur alicui politiae, pessima est. Stultus enim legislator ille esset qui legum evangelicam totaliter sub punitione in politica sua custodiri mandaret.» (ALONSO DE MADRIGAL, op. cit., 127; ed. y trad. de Nuria Belloso Martín..., p. 97).

28 «Qui voluerit dare alicui politiae optimas leges, det eis leges monachorum. Qui quid stultus excogitari potest quam facere aliquam talem politiam?» (Ibid., 128, ed. y trad. de Nuria Belloso Martín..., p. 97).

Alonso de Madrigal pone por ejemplo al pueblo hebreo. Recibió la ley de Dios, pero es evidente que esta ley, aunque fuera buena para ellos, no lo es en otros momentos ni lugares, ni en el momento en que el autor escribe. Dios es un perfecto legislador, pero eso no quiere decir que se haya de imponer a todos los pueblos la ley establecida en el Antiguo Testamento, pues para muchos de entre ellos sería evidentemente mala²⁹. La conclusión parece clara en cuanto a que las leyes que rigen los Estados han de ser leyes *civiles*, adecuadas al gobierno de cada pueblo, y no prefijadas por ningún tipo de revelación³⁰. Parece clara la conexión de estas ideas con la afirmación, presente desde la recepción de Aristóteles, de que las comunidades políticas son un fenómeno esencialmente natural y racional, aunque Alonso de Madrigal no lo afirme explícitamente. En todo caso, presuponen una cierta contestación a las ideas descendentes acerca del poder, de un poder transmitido en sus características básicas desde un origen divino, como afirmaba el agustinismo político. Refuerzan, por tanto, la consideración de la comunidad civil como un fenómeno esencialmente humano, y que se ha de gobernar por principios también de origen humano.

En paralelo a estos análisis acerca de la ley, Alonso de Madrigal efectúa el de las formas de gobierno, afirmando también aquí que no se ha de buscar la *mejor*, sino la más *conveniente*. Establece una división, basada en Aristóteles, entre *monarquía*, *aristocracia* y *timocracia* (concepto éste que sustituye al de *politeia* o *república* del autor griego) como formas «buenas», y *tiranía*, *oligarquía* o *democracia* como formas «viciadas». Como ocurre entre casi todos los comentaristas de Aristóteles, piensa que el mejor régimen político es la *monarquía* (a la que debemos entender en su sentido aristotélico de «gobierno de uno», y no con el concepto contemporáneo de *monarquía hereditaria*) pues es el que mejor refleja el orden natural y el que puede evitar las discordias que podrían sucederse si gobernasen varios. En esto Alonso de Madrigal sigue a Tomás de Aquino, el cual, sin embargo, introduciría profundas modificaciones en la idea de *monarquía*. Prosigue *El Tostado* con que aquélla puede provocar serios problemas si, como es lógico, no se ejerce por una persona cuyo comportamiento siempre sea ideal, sobre todo si existe la sucesión hereditaria. En este último caso, es decir, cuando no se ha producido la elección, pueden acceder al poder personas pésimas que, de hecho, destruyan las formas de gobierno. Siguiendo a Aristóteles, D. Alonso define a la *monarquía*

29 *Ibíd.*, pp. 130-134.

30 Es curioso constatar que todavía en pleno siglo XXI algunos colegas de D. Alonso de Madrigal no parecen haberse percatado de cuestiones tenidas en cuenta por un teórico del siglo XV. Si por algunos fuera, las leyes tendrían que obligarnos a todos según los preceptos de ciertas interpretaciones socioreligiosas.

como régimen *peligroso*³¹. Estos temores fueron ya reflejados anteriormente por el mismo Tomás de Aquino, a pesar de la elogiosa exposición acerca de la monarquía en su tratado *De Regno*, cuya autenticidad, de todas formas, ha sido puesta en cuestión. De hecho, en la *Suma Teológica*, Santo Tomás habla de un *régimen mixto*, formado a través de la combinación de principios monárquicos, aristocráticos y democráticos. Al frente del Estado se situaría una persona escogida según su virtud, y que contaría con la colaboración de otros magistrados principales. Pero se trataría de un régimen de *todos* en cuanto que *todos* pueden elegir y ser elegidos. De ahí la semejanza de esta forma de gobierno con la *democracia*, con el gobierno popular —como dice el mismo Tomás de Aquino— pues los gobernantes pueden ser extraídos del seno del pueblo, y al pueblo pertenece la elección³².

Esta *monarquía* sería más bien una *democracia* en términos actuales. También Marsilio de Padua pone objeciones a una monarquía no controlada y de tipo hereditario, aunque, siguiendo en parte a Aristóteles, la prefiera como forma de gobierno. Los inconvenientes se podrían solucionar a través del procedimiento electivo, que sería el encargado de seleccionar y de evitar que el poder cayera en manos inconvenientes³³. De todas formas, para Marsilio, es más importante lo que podríamos llamar «unidad de mando» que el hecho de que tal «unidad de mando» corresponda a una única persona. En efecto, según él mismo dice, puede existir un poder único en el que gobierne más de una persona, como en la aristocracia o la república, pues las decisiones han de ser tomadas por «común decisión» o «consenso» o por la «parte prevalente», pero siempre darán como resultado la unidad de acción. Así se pueden evitar injusticias, inconvenientes, luchas entre los hombres y la ruina final en la ciudad³⁴. A través de esta interpretación, la importancia de la monarquía de hecho se diluye en el pensamiento político de Marsilio en pos de la «unidad de acción», que sería la realmente importante para el ejercicio del gobierno.

Volviendo a Alonso de Madrigal y a sus concepciones acerca del mejor gobierno de una ciudad, se puede observar que tras criticar en los términos que hemos visto a la monarquía, y hacer otro tanto con la aristocracia y la timocracia, a las que acusa de fomentar facciones y sediciones, *El Tostado* elige la democracia como la forma más *conveniente*, pues no es sediciosa «dado que el poder se halla y permanece en el pueblo entero, y todos mandan

31 *Periculosae*, dice, hablando de las *politias regales*. Cf. ALONSO DE MADRIGAL, op. cit., 113-122; ed. y trad. de Nuria Belloso Martín..., pp. 94-95.

32 L. ROBLES, A. CHUECA, «El tratado *De Regno* de Santo Tomás», estudio preliminar a su traducción crítica de *La Monarquía [De Regno]*, de Tomás de Aquino, pp. XLIX y L.

33 MARSILIO DE PADUA, op. cit., lib. I, cap. XVI; ed. y trad. de Luis Martínez Gómez..., pp. 82-97.

34 *Ibíd.*, lib. I, cap. XVII; ed. y trad. de Luis Martínez Gómez..., pp. 97-104.

por igual»³⁵. Afirma el futuro obispo de Ávila que es lo mismo que deduce Aristóteles en su *Política*, pero ello no es totalmente cierto. Sin arremeter de forma absoluta contra el gobierno democrático, el filósofo griego opina, sin embargo, que es mejor matizarlo a través de una combinación que introduzca elementos propios de la aristocracia, como hemos visto, creándose así lo que él mismo llama *politeia* y sus traductores medievales *res publica*, caracterizada por la moderación y el imperio de la ley³⁶. Por tanto, Alonso de Madrigal sube un peldaño más al afirmar que el gobierno debe pertenecer al pueblo en su totalidad, y que, además, «omnes equaliter dominantur», o sea, que todos deben mandar por igual o igualitariamente, cosa que nunca llegó a afirmar Aristóteles, a pesar de que viera mucho de positivo a la participación de la multitud.

El Tostado prefiere la democracia aunque sea una forma defectuosa según Aristóteles, y hasta teniendo en cuenta que «llegan en ella a conseguir ser príncipes aquellos que son indocumentados —o incultos— y aptos por naturaleza a servir»³⁷. Pero lo que le atrae de tal sistema es la unidad que parece derivarse de la participación de *todos*, preservando, por tanto, la paz interior. Aunque fuera imperfecta, sería entonces la forma de gobierno más conveniente para una ciudad. No hemos de pensar en Alonso de Madrigal como un *demócrata*, pero sí como una persona preocupada por un sistema de gobierno que conjugara paz y participación de los ciudadanos, palabra que él emplea continuamente. Para él, ser ciudadano implica comunicación y participación en el gobierno. Tanto éste como las leyes se originarían en un convenio entre varios tras deliberación común³⁸. Comunicación o participación, deliberación, contrato, gobierno de todo el pueblo, o gobierno igualitario de todos, son términos que nos introducen en la superación de ideas anteriores. Alonso de Madrigal no describe de forma precisa un sistema ideal, o prefiere no hacerlo, pero deja clara la necesidad de una democracia lo más amplia posible, en la que incluso puedan participar los incultos o *indocti*. En todo caso, sería lo mejor y más conveniente para una ciudad y para el establecimiento de la paz. Por otra parte, el sistema político, el Estado, no parece ser únicamente un fenómeno natural, un reflejo de la incidencia de la naturaleza en el hombre. Es más bien el resultado de un *contrato*, de una convención. Don Alonso supera

35 «Cum apud totum populum maneat principatus et omnes aequaliter dominantur.» (ALONSO DE MADRIGAL, op. cit., 124; ed. y trad. de Nuria Beloso Martín..., p. 96).

36 ARISTÓTELES, op. cit., lib. VI, caps. VI y VII; ed. y trad. de Patricio de Azcárate..., pp. 171-174.

37 «In ea efficiantur principis illi qui indocti sunt et naturaliter apti ad serviendum.» (ALONSO DE MADRIGAL, op. cit., 124; ed. y trad. de Nuria Beloso Martín..., p. 96).

38 *Ibíd.*, 27-34; ed. y trad. de Nuria Beloso Martín..., pp. 75-76.

de esta forma al mismo Aristóteles, y avanza, de hecho, hacia teorías políticas que se desarrollarían mucho más tarde.

Es evidente que los principios participativos, originados en las ciudades estado griegas, tuvieron su reflejo en Aristóteles, como hemos dicho, y de ahí pasaron a engrosar el arsenal teórico de sus comentaristas y de los pensadores políticos posteriores. En *La Política*, por ejemplo, se define como ciudadano a aquél que puede llegar a gozar de las funciones de juez o magistrado en sentido amplio, incluyendo también la participación en la asamblea pública³⁹. Como el mismo Aristóteles afirma, es ésta una condición que se da preferentemente en la *democracia*. Tomás de Aquino recoge la idea, y la amplía, y es seguramente de él de quien la toma Alonso de Madrigal, cuando el primero afirma que *todos* deben tener parte en el gobierno, pues de esa forma se mantiene la paz y el acuerdo en mantenerlo⁴⁰. En Marsilio la idea de participación tiene cabida a través de la elección del máximo gobernante (como hemos visto) y sobre todo mediante el procedimiento práctico que sugiere para la aprobación de las leyes. Basándose en ideas aristotélicas, afirma que el legislador eficiente es la universalidad de los ciudadanos. La ley debe ser dada con la audición y consenso de toda la multitud, y así será más fácilmente tolerada y guardada⁴¹. El procedimiento concreto incluiría la elaboración de la ley por una comisión de expertos, su proposición a una asamblea de todos los ciudadanos, donde podrán modificarse los aspectos que se consideren convenientes⁴², la elección de una nueva comisión de expertos o la confirmación de la anterior para aprobar las modificaciones, y una nueva reunión de la asamblea de ciudadanos, si ésta lo considera conveniente, para proclamar la ley de forma definitiva⁴³.

Es posible que Alonso de Madrigal recibiese también, por su formación jurídica, la influencia de Bartolomé de Sassoferrato (1314-1357), teórico que, sin seguir a Aristóteles, elaboró otra teoría acerca de la soberanía *popular*. Partía de una interpretación del derecho romano que tenía en cuenta la capacidad de la comunidad en el plano legislativo, sobre todo a través del derecho consuetudinario o costumbre. Si los ciudadanos estaban en la base de creación del derecho no escrito, ¿por qué no en la del escrito? La ciudadanía no reconocía de hecho ningún superior o soberano, papel que asumía ella misma, actuando a través de una serie de instituciones, asambleas y consejos electivos

39 ARISTÓTELES, op. cit., lib. III, cap. I; ed. y trad. de Patricio de Azcárate..., pp. 76-80.

40 L. ROBLES, A. CHUECA, op. cit., pp. XLIX y L.

41 MARSILIO DE PADUA, op. cit., lib. I, cap. XII, 4 y 5; ed. y trad. de Luis Martínez Gómez..., pp. 55-56.

42 Gracias a la suma de los conocimientos individuales de la *multitud*.

43 MARSILIO DE PADUA, op. cit., lib. I, cap. XIII, 8; ed. y trad. de Luis Martínez Gómez..., pp. 65-66.

que servían para expresar esta soberanía a través de la elaboración de la ley⁴⁴. Tampoco sería descartable que la creencia del *Tostado* de que la soberanía se encontraba en los ciudadanos fuera influida de alguna manera por los rasgos «democráticos» que pudieran pervivir en pequeños concejos o aldeas de Castilla, donde la comunidad y los vecinos todavía tenían algún papel, mayor o menor, en la toma de decisiones a nivel local. Pero ya desde el siglo XIII no se puede hablar, de hecho, sino de supervivencias, debido al avance generalizado de los gobiernos de tipo autoritario u oligárquico.

Sin embargo, Alonso de Madrigal ve su postura fuertemente mediatizada por la ideología nobiliaria del *linaje*, y ello le genera ciertas contradicciones. Así, al criticar la comunidad de mujeres desarrollada por Platón para su sociedad ideal, expone un punto de vista claramente nobiliario. De seguir a Platón, se eliminaría la distinción de nobleza entre los ciudadanos, pues no se podría conocer quién es hijo de quién, y, por tanto, a qué linaje pertenece. De esta manera, la nobleza dejaría de estar motivada para actuar según la honradez y virtud a las que como tal está obligada⁴⁵. Cómo conjugar esta proposición con su idea de democracia es algo que Alonso de Madrigal no soluciona. Ciertamente, parece reservar a la nobleza únicamente el campo de la *virtud*, la honra o las hazañas que tendrían que ser típicas de dicha clase social. Pero también especifica que «la situación de una forma de gobierno consiste en la variedad de personas que se diferencian por su nobleza y su situación» o estado⁴⁶. Hay que decir que el *estado* para un noble castellano del siglo XV implica, no sólo su condición de tal, sino un modo de vida determinado que lo aleja del resto de la población y lo convierte, de alguna manera, en un ser privilegiado. La ideología nobiliaria «contagiaba» de forma evidente a toda la sociedad. Estamos hablando, en el caso de Alonso de Madrigal, de la Castilla de la primera

44 W. ULLMAN, op. cit., pp. 281-287. A. BLACK, sin embargo, señaló ciertas limitaciones a esta soberanía «absoluta» de la ciudadanía en Bartolomé de Sassoferrato (en op. cit., pp. 198-200). Pero no parecen excesivamente relevantes en cuanto al núcleo central de la teoría. Pero sí es cierto, según señala el mismo A. Black, que en determinados ámbitos Bartolomé prefería el gobierno de una «clase media» en la que el resto de los ciudadanos delegaría el poder, lo cual no es sino una concesión hacia un sistema menos participativo. Bartolomé de Sassoferrato no debía ser un comentarista de difícil acceso. Sabemos que un tratado suyo acerca del *Corpus Iuris Civilis* existía, por ejemplo, en la Biblioteca Capitular de la catedral toledana, según afirma M. J. LOP OTÍN, *El Cabildo Catedralicio de Toledo en el siglo XV*. Fundación Ramón Areces, 2003, p. 401.

45 ALONSO DE MADRIGAL, op. cit., 226-228; ed. y trad. de Nuria Belloso Martín..., p. 120.

46 «Status enim, politiae consistit in varietate personarum nobilitate et statu differentium.» (Ibíd., 227; ed. y trad. de Nuria Belloso Martín, p. 120). Nuria Belloso traduce *status* por situación, lo cual es evidentemente correcto, pero quizá pueda hacer perder un poco la perspectiva histórico-social. La palabra *status*, sobre todo cuando se emplea en la Baja Edad Media ya traducida como *estado*, tiene una estrecha relación con la condición social y modo de vida de las personas, especialmente en el estamento nobiliario.

mitad del siglo XV. En este momento, la nobleza está alcanzando dentro del reino una de sus más altas cotas de poder social y político. El linaje nobiliario, caracterizado por una fuerte jerarquía interna, por el uso de un apellido concreto, y de sus símbolos o blasones, por la transmisión mediante primogenitura de señoríos y patrimonio, reforzada gracias al mayorazgo, y por el reforzamiento de las familias más poderosas, había creado, o estaba creando, una auténtica oligarquía en Castilla. Las familias nobles se definían también por una supuesta o real historia familiar que consolidaba la conciencia de pertenecer a un linaje prestigiado por personajes o hechos históricos, auténticos o, por qué no, ficticios. La dinámica de los grupos familiares y linajes estaba, de hecho, en la base de la práctica política y de la competencia por el poder⁴⁷. En estas condiciones es difícil liberarse del «lastre» que suponían unas ideas profundamente ancladas ya en la mentalidad social. No conviene olvidar que el siglo XV es una época en la que el feudalismo, aún evolucionado, seguía manteniendo su vigor y estaba intentando encontrar una salida a la crisis desencadenada desde fines del siglo XIII. Y dentro del feudalismo la nobleza se constituye en la clase social predominante. A pesar de ser un teórico, Alonso de Madrigal no puede evitar plegarse a esta situación. La contradicción es evidente entre el carácter especulativo de sus proposiciones sobre la democracia y la asunción personal de unas ideas sumamente lejanas a esos principios, y no puede resolverla. A pesar de todo, es admirable su capacidad crítica y su visión política, teniendo en cuenta el contexto ideológico y cultural en el que vivió. Sus conjeturas se moverían, más bien, en el plano de lo ideal, y serían favorecidas por un ambiente universitario donde se cultivaban al amparo de los estudios que los *letrados* efectuaban sobre las materias filosóficas, teológicas o jurídicas. Conviene no olvidar que *El Tostado*, durante los años 30 del siglo XV llegó a ser Maestro en Artes, profesor de Filosofía Moral, Maestro en Teología y Bachiller en Leyes⁴⁸. Desde este punto de vista, es un hijo de la tan denostada escolástica medieval, una escolástica que produjo frutos tan brillantes como Tomás de Aquino, Marsilio de Padua, o él mismo. Por no sumar, en el caso castellano, a otros como Alonso de Cartagena o Pedro Martínez

47 Muchas de estas características y rasgos de comportamiento de la nobleza bajomedieval castellana pueden ser consultadas en la obra, ya clásica, de I. BECEIRO PITA y RICARDO CÓRDOBA DE LA LLAVE: *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana (siglos XI-XV)*. C.S.I.C., Madrid, 1990. Recomendamos también de I. BECEIRO PITA, «La conciencia de los antepasados y la gloria del linaje en la Castilla Bajomedieval» en *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna*. C.S.I.C., Madrid, 1990, pp. 329-349. Desde entonces, se han multiplicado los estudios dedicados a tal o cual familia de la nobleza, o a aspectos concretos de su comportamiento.

48 N. BELLOSO MARTÍN, Introducción a *El Gobierno Ideal*, de Alonso de Madrigal. Eunsa, Pamplona, 2003, p. 14.

de Osma. Como casi todos ellos fue claro partidario de que en el seno de la *cristiandad* las decisiones fundamentales las tomara la misma Iglesia representada en el Concilio Universal, pues el papa podía equivocarse. No era sino la aplicación de sus principios participativos a la comunidad cristiana. Pero los tiempos marcaban otra evolución.

Por contra, y a pesar de elaborar su *Suma de la Política* 20 años más tarde, Rodrigo Sánchez de Arévalo supone un avance hacia las posiciones absolutistas y teocráticas, típicas de la monarquía porterior, aunque se quede en un estado intermedio. Aunque afirma la necesidad de que el rey gobierne con «consejo del pueblo», sin especificar el método, utiliza de forma casi simultánea las palabras *súbdito* y *ciudadano*, e introduce de nuevo la necesidad de adecuar la ley a los preceptos divinos, y lo imprescindible de la *obediencia* de los *súbditos* a un único monarca hereditario, única forma para él (malinterpretando a Aristóteles) de favorecer la unidad en la ciudad o reino y, por tanto, de mantener la paz, auténtica obsesión de los tratadistas medievales⁴⁹.

La realidad política en los *reinos* marchaba al ritmo de la búsqueda del absolutismo, y en las ciudades, soberanas o no, hacia la oligarquía. En Castilla, solar de Alonso de Madrigal y Rodrigo Sánchez, el concejo abierto de aldeas y comunidades urbanas dio paso al *concejo cerrado* y finalmente al *regimiento*, desde mediados del siglo XIV, que suponía una forma elaborada de gobierno que consagraba definitivamente a la oligarquía local, y con la excusa, bastante artificiosa, de mantener el orden y la paz en las ciudades, castigadas por las *luchas de bandos*. Los intentos de introducir un cierto control «popular» en las ciudades fracasaron, y quizá vivieron sus últimos estertores a través del empeño de ciertos sectores de las Comunidades castellananas a principios del siglo XVI. Pero la historia estaba marcando otro sendero durante unos cuantos siglos⁵⁰.

Recibido: 21 de junio de 2007

Aceptado: 1 de diciembre de 2007

49 R. SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Suma de la Política*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, vol. 116, pp. 247-309.

50 Todavía unas palabras de Pericles, en el siglo V a.C., resuenan en nuestros oídos como algo que nunca habría que olvidar: «La administración del Estado no está en manos de pocos, mas del pueblo, y por ello democracia es su nombre [...] Es el prestigio particular de cada uno, no su adscripción a una clase, sino su mérito personal, lo que le permite el acceso a las magistraturas; como tampoco la pobreza de nadie, si es capaz de prestar un servicio a la patria, ni su oscura condición social, son para él un obstáculo. La libertad es nuestra pauta de gobierno en la vida pública, y en nuestras relaciones cotidianas no caben los recelos, ni nos es ofensivo que quieran vivir nuestros vecinos del modo que les plazca [...]» (TUCÍDIDES, op. cit., lib. II, 37; ed. y trad. de José Alsina..., p. 71).

